Emmanuel Levinas

ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΙΤΛΕΡΙΣΜΟΥ



Εισαγωγή: Giorgio Agamben



Ελευθεριακή Κουλτούρα

Emmanuel Levinas

Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού

Εισαγωγή του Giorgio Agamben

Ελευθεριακή **Κ**ουλτούρα

Το κείμενο του Εμμανουέλ Λεβινάς, *Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού*, μαζί με την εισαγωγή του Τζόρτζο Αγκάμπεν (που δημοσιεύτηκε στην ιταλική έκδοση του κειμένου του Λεβινάς από τις εκδόσεις Quodlibet, Ματσεράτα 1996), ετοιμάστηκε στο Εργαστήρι της Ελευθεριακής Κουλτούρας με γενική επιμέλεια έκδοσης του Παναγιώτη Καλαμαρά και της Άννας Τσουλούφη-Λάγιου και κυκλοφόρησε στη μητρόπολη Αθήνα τον Φλεβάρη του 2013 σε περιορισμένο αριθμό αντιτύπων, με τη χρήση να είναι ελεύθερη για τους σκοπούς των κινημάτων του κοινωνικού ανταγωνισμού και την παράκληση να αναφέρονται οι πηγές. Θερμές ευχαριστίες στον Ηλία Διάμεση για την πολύτιμη συνεισφορά του στην τελική έκδοση. Κεντρική διάθεση στον «Χώρο» της Ελευθεριακής Κουλτούρας, Ερεσσού 52, Εξάρχεια. Τηλέφωνο επικοινωνίας: 210. 38.04.525.

Εισαγωγή
Giorgio Agamben

Το κείμενο του Λεβινάς που παρουσιάζουμε εδώ, είναι ίσως η μοναδική προσπάθεια της φιλοσοφίας του 20ού αιώνα να λογαριαστεί με ένα από τα πιο κρίσιμα πολιτικά γεγονότα αυτού του αιώνα: τον ναζισμό. Για να είμαστε ειλικρινείς, υπήρξαν κι άλλες προσπάθειες, ξεκινώντας από εκείνη που το 1933 οδήγησε τον Χάιντεγκερ στην εμπειρία της Πρυτανείας –αλλά αυτές τελείωσαν με μια άνευ προηγουμένου καταστροφή. Ακριβώς επειδή ο ναζισμός ήταν ένα γεγονός κρίσιμο, αυτός –ακριβώς όπως ο σταλινισμός– δεν είναι κάτι για το οποίο είναι δυνατόν να έχουμε την αυταπάτη πως θα μπορούσαμε να το κατευθύνουμε, ανάλογα με τα γούστα μας, σε αυτή ή την άλλη πλευρά. Ο Λεβινάς αντιλαμβάνεται αμέσως την καινοτομία του χιτλερισμού αναφορικά με την φιλοσοφικο-πολιτική παράδοση της Δύσης. Ενώ η ιουδαιοχριστιανική, όπως και η φιλελεύθερη, σκέψη –επιχειρηματολογεί με διαύγεια– τείνουν στην απελευθέρωση του πνεύματος από τα δεσμά της αισθητής και ιστορικοκοινωνικής κατάστασης εντός της οποίας βρίσκεται ενίοτε παραδομένος ο άνθρωπος, διακρίνοντας ένα αιώνιο βασίλειο του λόγου από εκείνο του σώματος, η χιτλερική φιλοσοφία θεμελιώνεται, αντιθέτως, σε μια ανεπιφύλακτη αποδοχή της ιστορικής και υλικής κατάστασης, θεωρώντας την σαν μια αδιαχώριστη συνάφεια πνεύματος και σώματος, φυσικής και πολιτιστικής κληρονομιάς. Αλλά αυτό το οποίο καθιστά κατά κύριο λόγο ασύγκριτη τη διάγνωση του Λεβινάς, είναι το θάρρος με το οποίο αναγνωρίζει στο έργο της χιτλερικής φιλοσοφίας τις ίδιες κατηγορίες που βρίσκονται (ή θα βρεθούν) εκείνα τα χρόνια στο επίκεντρο του φιλοσοφικού του εργοτάξιου (και, εννοείται, σε εκείνο του καθηγητή του στο Φράιμπουργκ).

Ας πάρουμε το πανέμορφο δοκίμιο του 1935, *De l'évasion*. Εδώ ο Λεβινάς αναλύει κάποιες άμεσες εμπειρίες, προφανώς δευτερεύουσες, όπως η σωματική ανάγκη, η ναυτία, η ντροπή, για να τις καταστήσει, αντιθέτως, τον προνομιακό τόπο εκείνης που αποκαλεί «η εμπειρία του είναι σε καθαρή κατάσταση», του είναι στην «ερημική, εμμονική και φρικτή» εκδοχή του: το απλό γεγονός ότι κάποιος υπάρχει χωρίς σωτηρία, ανεπανόρθωτα. Η ναυτία (σύμφωνα με ένα παράδειγμα που κατά πάσα πιθανότητα βρίσκεται στη ρίζα των ε-

ξαίρετων σαρτρικών περιγραφών κάποια χρόνια μετά) είναι, με αυτή την έννοια, «η αναγουλιαστική συνεύρεση ημών των ιδίων με εμάς τους ίδιους», παρουσία τόσο απόλυτη και άνευ όρων όσο κτηνώδης και αφόρητη. Λυτή είναι «η αδυναμία του να είσαι αυτό που είσαι», αλλά, την ίδια στιγμή, παραδίδεται σε εμάς τους ίδιους και μας καθηλώνει στην αποπνικτική μας παρουσία, στο καθαρό γεγονός της ύπαρξής μας. Με ανάλογο τρόπο, στην ντροπή και τη γύμνια βιώνουμε την εμπειρία να μην μπορούμε να κρύψουμε αυτό που θέλουμε να συγκαλύψουμε: «αυτό που εμφανίζεται με την ντροπή είναι ακριβώς το γεγονός ότι είμαστε καθηλωμένοι σε εμάς τους ίδιους... η ασυγχώρητη παρουσία εμένα σε εμένα... Είναι η δική μας οικειότητα, η δική μας παρουσία σε εμάς τους ίδιους που μας κάνει να νιώθουμε ντροπή» (*De l'évasion*, επιμ. Jacques Rolland, Fata Morgana, Μονπελιέ 1982, σ.87-90).

Η κατηγορία που προσανατολίζει εδώ τη λεβινασική ανάλυση είναι εκείνη που θέλει να είμαστε παραδομένοι χωρίς σωτηρία είτε σε εμάς τους ίδιους είτε σε μια κατάσταση είτε, όπως ο λέει ο Λεβινάς, être rive (κυριολεκτικά: είμαστε καθηλωμένοι ή καρφωμένοι σε κάτι· το river σημαίνει την κίνηση ξανακαρφώματος ενός καρφιού, προκειμένου να μπει εντελώς στο ξύλο). Λοιπόν, αυτός ο πραγματικά και ουσιαστικά terminus technicus του πρώτου λεβινασικού μηχανουργείου, εμφανίζεται με νόημα στο κείμενο για τον χιτλερισμό, προκειμένου να ορίσει την καινοτομία που υπάρχει στη σχέση του ναζιστή ανθρώπου με τη σωματικότητά του. «Μια αντίληψη πραγματικά αντίθετη με την ευρωπαϊκή ιδέα για τον άνθρωπο» γράφει ο Λεβινάς «είναι δυνατή μονάχα αν η κατάσταση στην οποία είναι καθηλωμένος (rive) ο άνθρωπος, δεν προστίθεται σε αυτόν, αλλά συνιστά το ίδιο το θεμέλιο του είναι του. Μια παράδοξη απαίτηση, που η εμπειρία του ίδιου μας του σώματος φαίνεται να ικανοποιεί» (*Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού*, σ. 22). Το σώμα δεν είναι, πράγματι, για τον εθνικοσοσιαλισμό, μονάχα το αιώνιο ξένο της χριστιανικής και φιλελεύθερης παράδοσης: «(αυτό) δεν είναι μονάχα ότι πιο κοντινό ή πιο οικείο στη σχέση μας με τον υπόλοιπο κόσμο, δεν καθορίζει μονάχα την ψυχολογική μας ζωή, την ιδιοσυγκρασία και τη δραστηριότητά μας. Πέρα από αυτές τις κοινότυπες διαπιστώσεις, υπάρχει η συναίσθηση της ταυτότητας. Δεν επιβεβαιωνόμαστε μέσω αυτής της μοναδικής θερμότητας του σώματός μας, πολύ πριν η πλήρης ανάπτυξη του Εγώ επιδιώξει τον διαχωρισμό μας;

Και δεν ανθίστανται ίσως σε κάθε δοκιμασία εκείνοι οι δεσμοί τους οποίους, πολύ πριν εμφανιστεί η ευφυΐα, είχε παγιώσει το αίμα; Σε ένα επικίνδυνο αθλητικό εγχείρημα, σε μια άσκηση κατά την οποία οι κινήσεις απαιτούν μια τελειότητα σχεδόν τόσο αφηρημένη όσο μια ανάσα από τον θάνατο, κάθε δυισμός ανάμεσα στο εγώ και στο σώμα πρέπει να εξαφανιστεί. Και στην αδιέξοδη κατάσταση του φυσικού πόνου, ο άρρωστος δεν βιώνει ίσως την αδιαχώριστη απλότητα του ίδιου του τού είναι, όταν στριφογυρίζει στο κρεβάτι του χωρίς να βρίσκει ειρήνη;... το σώμα δεν είναι μονάχα ένα ευτυχές ή δυστυχές ατύχημα, που μας φέρνει σε επαφή με τον αμείλικτο κόσμο της ύλης –*η συνάφειά του με το Εγώ έχει μια αξία καθαυτή.* Είναι μία συνάφεια από την οποία *δεν μπορεί να διαφύγει* και καμία μεταφορά δεν μπορεί να το μπερδέψει με την παρουσία ενός εξωτερικού αντικειμένου: είναι μια ένωση της οποίας την τραγική γεύση για την οριστικότητά της τίποτα δεν μπορεί να αλλάξει... Η ουσία του ανθρώπου δεν βρίσκεται πλέον στην ελευθερία, αλλά σε ένα είδος αλυσόδεσης. Το να είμαστε πραγματικά εμείς οι ίδιοι, δεν σημαίνει να εγερθούμε απέναντι στις τυχαιότητες, πάντοτε ξένες σε σχέση με την ελευθερία του Εγώ: αλλά, αντιθέτως, να συνειδητοποιήσουμε την αρχική, αναπόφευκτη, μοναδική αλυσόδεση του σώματός μας· σημαίνει, προπάντων, αποδοχή αυτής της αλυσόδεσης... Όντας αλυσοδεμένος στο σώμα του, βλέπουμε τον άνθρωπο να αρνείται τη δύναμη να ξεφύγει από τον ίδιο του τον εαυτό. Η αλήθεια, γι' αυτόν, δεν είναι πλέον η ενατένιση ενός ξένου θεάματος –αυτή συνίσταται σε ένα δράμα στο οποίο ο ίδιος ο άνθρωπος είναι ο ηθοποιός. Είναι κάτω από το βάρος ολόκληρης της ύπαρξής του –που συνεπάγεται δεδομένα στα οποία δεν μπορεί πλέον να επιστρέψει– που ο άνθρωπος θα εκφέρει το ναι ή το όχι του» (οπ.π., σ.23-27).

Η εγγύτητα ανάμεσα σε αυτό το παραδομένο και σχεδόν «καρφωμένο» είναι σε ένα σώμα και σε μια κατάσταση τεχνητά προσδιορισμένη, όπως λένε και οι αναλύσεις της σύγχρονης φαινομενολογίας του 20ου αιώνα (συμπεριλαμβανομένων εκείνων που, όπως ήδη έχουμε δει, κατευθύνουν τη σκέψη του πρώιμου Λεβινάς), είναι αρκούντως προφανής. Είναι σαφές ότι ο Λεβινάς αναζητεί στην εμπειρία του ωμού δεδομένου και της χωρίς σωτηρία ύπαρξης ακριβώς κάτι σαν οδό διαφυγής («μια περιορισμένη κατάσταση στην οποία η αχρηστία κάθε ενέργειας είναι ακριβώς η ένδειξη της ανώτατης στιγμής, στην οποία δεν μένει τίποτα άλλο από την έξοδο», ***De l'évasion*,**

όπ.π. σ. 90), έτσι όπως, στον Χάιντεγκερ, το είναι-ριγμένο δεν είναι ένα «Faktum ολοκληρωμένο», αλλά εμπεριέχει, κατά κάποιον τρόπο, την ίδια την πιθανότητα του ανοίγματος του Εδωνά-είναι. Όμως η μεγάλη καινοτομία της χαϊντεγκεριανής φαινομενολογίας, όπως στο Νταβός δεν διέφυγε από τον Rosenweig και τον ίδιο τον Λεβινάς, ήταν ακριβώς η αποφασιστικά ριζική πρόσληψη εκ μέρους της τής τεχνητής κατάστασης, η αντίληψή της, κυρίως, ως μια «ερμηνευτική της γεγονότητας». Άλλωστε, επανεκδίδοντας το 1990 στο «Critical Inquiry» το κείμενο για τον χιτλερισμό, ο Λεβινάς προσθέτει μια σημείωση που δεν αφήνει αμφιβολίες όσον αφορά τη θέση που ένας προσεκτικός αναγνώστης θα μπορούσε να διακρίνει ανάμεσα στις γραμμές ότι, δηλαδή, η πιθανότητα του ναζισμού σαν «στοιχειώδες Κακό» ήταν εγγεγραμμένη στην ίδια τη δυτική φιλοσοφία και, πιο συγκεκριμένα, στην χαϊντεγκεριανή οντολογία («στην ίδια την οντολογία του είναι που ασχολείται με το είναι –του είναι dem in seinem Sein um dieses Sein selbst geht»– *Μερικές σκέψεις*, σ. 21).

Το pointe του δοκιμίου του 1934 έγκειται στη ριζικότητα αυτής της διάγνωσης, την οποία θα ήταν μάταιο να προσπαθήσουμε να την εξορκίσουμε με καταδίκες ή απολογίες. Το κείμενο δεν είναι τόσο μια πράξη κατηγορίας, όσο μια τοπογραφική αποκάλυψη, η οποία με κάθε έννοια μας αφορά. Αν ο ναζισμός μπόρεσε να γειτνιάσει, τουλάχιστον στην αφετηρία του, με τη μεγάλη φιλοσοφία του 20ου αιώνα, θα ήταν ανόητο να πιστέψουμε ότι μπορούμε να γλυτώσουμε φτηνά από αυτή την άβολη εγγύτητα καταδικάζοντας τον έναν φιλόσοφο και απαλλάσσοντας τον άλλο. Τα ερωτήματα που το δοκίμιο θέτει σιωπηρά, συνεχίζουν εβδομήντα χρόνια μετά να απαιτούν μια απάντηση. Ποιο είναι το νόημα αυτής της εγγύτητας; Έχουμε πράγματι βγει από αυτή τη γειτονία ή κατατρωγόμαστε ακόμη μαζί της, χωρίς να λαμβάνουμε υπόψη τα όρια του ναζισμού;

Όταν, το 1994, είδε το φως η μεταθανάτια συλλογή κειμένων της Χάνα Άρεντ με *τίτλο Δοκίμια για την Κατανόηση*, μπορέσαμε να διαπιστώσουμε με έκπληξη ότι ο επιμελητής είχε εισαγάγει, μεταξύ των άλλων άρθρων και δοκιμίων, μια μικρή σημείωση που είχε τον εμπιστευτικό τόνο μιας ημερολογιακής καταγραφής ή ενός κουτσομπολιού. Στο κείμενο, που είχε τον τίτλο Heidegger the fox, η Άρεντ παρομοίαζε τον παλιό της δάσκαλο με μια αλεπού· μια αλεπού, όμως, ενός πολύ ιδιαίτερου τύπου, η οποία, θέλοντας όπως όλες οι αλεπούδες, να φτιάξει μια σίγουρη φωλιά, επέλεξε σαν κρησφύγετο

μια παγίδα. Με τη μορφή κουτσομπολιού, η σημείωση περιέχει μια πολύτιμη ένδειξη για την οντολογία του *Είναι και Χρόνος*. Έχουν ειπωθεί πολλά για το ανοιχτό ως κεντρική κατηγορία της σκέψης του Χάιντεγκερ, ξεχνώντας, όμως, πολύ συχνά ότι η ιδιαιτερότητα και η καινοτομία αυτού του ανοίγματος συνίστανται ακριβώς στο ότι είναι άνοιγμα σε σχέση με ένα κλείσιμο και διαμέσου ενός κλεισίματος. Το εδωνά-Είναι είναι από την αρχή ριγμένο χωρίς σωτηρία στο εδωνά του, παραιτημένο σε μια συναισθηματική τονικότητα και σε μια καθορισμένη τεχνητή κατάσταση που στέκονται μπροστά του σαν ένα αίνιγμα ανεξιχνίαστο και μάλιστα με τέτοιον τρόπο, ώστε το άνοιγμά του να συμπίπτει σε κάθε σημείο με το είναι του, το οποίο έχει παραδοθεί σε μία πτώση. «Στη συναισθηματική τονικότητα», αναφέρει η παρ. 29 του *Είναι και Χρόνος*, «το εδωνά-Είναι έχει πάντα ήδη ανοιχτεί σαν εκείνο το ον στο οποίο το εδωνά-Είναι έχει παραδοθεί μέσα στο είναι του, έχει παραδοθεί σε εκείνο το είναι που, υπάρχοντας, πρέπει να είναι. Ανοιχτεί δεν σημαίνει ότι έχει αναγνωριστεί σαν τέτοιο... Το καθαρό γεγονός "ότι είναι" φανερώνεται, όμως το *από πού* και το *προς τα πού* παραμένουν στο σκοτάδι... Αυτό το συγκεκαλυμμένο ως προς την προέλευση και την κατεύθυνσή του, όμως καθαυτό χωρίς κάλυμμα και ανοιχτό χαρακτηριστικό του είναι του εδωνά-Είναι, θα το πούμε είναι-ριγμένο [Geworfenheit] αυτού του όντος στο εδωνά του... Η έκφραση ρίξιμο σημαίνει τη γεγονότητα του παραδομένου είναι... Όντας ον παραδομένο στο είναι του, το εδωνά-Είναι παραμένει παραδομένο στο ότι πρέπει να έχει πάντα ήδη βρει τον εαυτό του, έστω και αν τον έχει βρει όχι από μια άμεση αναζήτηση, αλλά από μια φυγή. Η συναισθηματική τονικότητα δεν ανοίγεται με τέτοιον τρόπο ώστε να βλέπει το είναι-ριγμένο, αλλά σε μια διαδικασία είτε μεταστροφής είτε αποστροφής...».

Τέτοια είναι η τεχνική σύσταση εκείνου του φωτισμού [Lichtung] που ανοίγει το εδωνά-Είναι κι έτσι το όνομά του είναι, πράγματι, κάτι σαν «lucus a non lucendo» (βλ. L. Amoroso, *La* Lichtung *come "lucus a non lucendo"*, στο G. Vattimo και P.A. Rovatti (επιμ.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Μιλάνο 1983, σ. 137-163): βυθισμένο σε αυτό που το ανοίγει, κρυμμένο σε αυτό που το εκθέτει και σκοτεινό από το ίδιο του το φως, το εδωνά-Είναι πρέπει πάνω απ' όλα να είναι αυτό στο οποίο έχει ήδη για πάντα παραιτηθεί και εγκαταλειφθεί, πρέπει να είναι οι ίδιοι του οι τρόποι να είναι. Η χαϊντεγκεριανή οντολογία είναι, δηλαδή, αποφασιστικά μιμητική και όχι υπαρξιακή·

το εδωνά-Είναι δεν έχει μια δική του φύση και μια εκ των προτέρων κλίση, αλλά είναι ένα είναι απολύτως ανούσιο, του οποίου η ουσία, όντας ριγμένη, κείται [liegt], τώρα πια, ολοσχερώς στην ύπαρξη, στους πολλαπλούς τρόπους [Weisen] του είναι.

Είναι από αυτή την οντολογική δομή του εδωνά-Είναι που ο Λεβινάς εκκινεί για τη δική του ερμηνεία της φιλοσοφίας του χιτλερισμού: όπως έχει εγκαίρως επισημανθεί, το l'être rive (που έχει τη σημασία του το γεγονός ότι πρωτοεμφανίζεται ακριβώς στο δοκίμιο του 1932 *Heidegger et l'ontologie*) δεν είναι, με αυτή την έννοια, τίποτ' άλλο από μια επανάληψη και μια ριζοσπαστικοποίηση του Geworfenheit. Ο άνθρωπος του ναζισμού συμμερίζεται, δηλαδή, με το εδωνά-Είναι την άνευ όρων πρόσληψη της γεγονότητας, την εμπειρία ενός είναι χωρίς ουσία, το οποίο έχει μονάχα τους δικούς του τρόπους να είναι. Κάτι τέτοιο σημαίνει, όμως, ότι η εγγύτητα ανάμεσα στον ναζισμό και τη φιλοσοφία του 20ου αιώνα συνίσταται ακριβώς σε αυτό που αποτελεί την καινοτομία και την επικαιρότητά της αναφορικά με την πολιτική παράδοση της Δύσης, με την καθαρή διάκριση εκ μέρους της ανάμεσα σε ουσία και ύπαρξη, δίκαιο και γεγονός, *οίκο* και *πόλη*. Η διάσταση που ανοίγεται σε αυτό το σημείο είναι ακριβώς το αντίθετο εκείνου που σταθερά εννοούσε η Άρεντ σαν δημόσιο χώρο και πολιτική σφαίρα. Γίνεται κατανοητό, τότε, γιατί το ανέκδοτο σχετικά με την αλεπού που φτιάχνει μια φωλιά σαν παγίδα, είναι γι' αυτήν τόσο σημαντικό: αυτό δεν περιλαμβάνει μονάχα μια ένδειξη για την οντολογία του Χάιντεγκερ, αλλά είναι επίσης μια παραβολή για τον πολιτικό χώρο της μοντερνικότητας.

Θυμάμαι ότι, το 1966, καθώς σύχναζα στη Λε Θωρ στο σεμινάριο για τον Ηράκλειτο, ρώτησα τον Χάιντεγκερ αν είχε διαβάσει Κάφκα. Μου απάντησε ότι από όσα, όχι πολλά, είχε διαβάσει, τον είχε εντυπωσιάσει κυρίως η αφήγηση στο *Der Bau* («Το κτίσμα»). Το μη κατονομαζόμενο ζώο (τυφλοπόντικας, αλεπού ή ανθρώπινο ον), πρωταγωνιστής της αφήγησης, ασχολείται εμμονικά με την κατασκευή μιας απόρθητης φωλιάς, η οποία, σιγά-σιγά αποκαλύπτεται, αντιθέτως, μια αδιέξοδη παγίδα. Αλλά αυτό δεν είναι ακριβώς ότι συνέβη στον πολιτικό χώρο των κρατών-εθνών της Δύσης; Τα σπίτια (οι «πατρίδες») που αγωνίστηκαν για να οικοδομήσουν, αποδείχτηκαν, τελικά, για τους «λαούς» που όφειλαν να τα κατοικήσουν, μονάχα θανάσιμες παγίδες (και ο Κάφκα είναι σίγουρα ο συγγραφέας που περιέγραψε με τον πιο διαυγή τρόπο το τέλος του πολιτικού χώρου

στη Δύση και την απόλυτη απροσδιοριστία που υφίσταται ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό χώρο, το «φρούριο» και το υπνοδωμάτιο, το δικαστήριο και τη σοφίτα).

Το κείμενο του Λεβινάς, με τη χωρίς άφεση αμαρτιών διάγνωσή του, μπορεί λοιπόν να μας δώσει την ευκαιρία να συνειδητοποιήσουμε την αμήχανη εγγύτητά μας με τον ναζισμό, όχι σίγουρα στο όνομα του ρεβιζιονισμού, αλλά, απεναντίας, προκειμένου να αντιμετωπίσουμε, μια για πάντα, αυτήν την εγγύτητα. Αν η αναλυτική του εδωνά-Είναι (όπως θα έπρεπε να είχαμε προβλέψει, αφού κάθε οντολογία δεν μπορεί παρά να υπονοεί μια πολιτική) προσδιορίζει την πολιτική κατάσταση της Δύσης στην οποία ακόμη βρισκόμαστε και αν αυτή, για κάποιους όχι περιθωριακούς λόγους, ταυτίζεται με εκείνη από την οποία εκκινεί ο ναζισμός, πώς μπορούμε να διαφύγουμε από την καταστροφική έκβαση που συνεπάγεται μια τέτοια εγγύτητα; Αφού τώρα πια πρέπει να είναι ξεκάθαρο ότι τα μεγάλα ολοκληρωτικά κράτη του 20ου αιώνα αντιπροσωπεύουν, με τον τρόπο τους, μια προσπάθεια να δοθεί απάντηση σε ένα πρόβλημα που δεν έχει πάψει να είναι επίκαιρο: πώς μπορεί ένα ον χωρίς ουσία, που δεν έχει άλλη κλίση και άλλη σύσταση πέρα από την ίδια την τεχνητή του ύπαρξη και το οποίο, συνεπώς, προσλαμβάνει και είναι αυτοί οι ίδιοι οι τρόποι του να είναι, να έχει ένα ιστορικό καθήκον και να συγκροτεί καθαυτό τη δική του διάσταση και ένα «σπίτι» που δεν θα είναι μια παγίδα; Ξεκινώντας ακριβώς από το τέλος του 1ου Παγκοσμίου Πολέμου, γίνεται προφανές για τα ευρωπαϊκά έθνη-κράτη πως δεν υπάρχουν πλέον ιστορικά καθήκοντα. Παρεξηγείται εντελώς η φύση των μεγάλων ολοκληρωτικών πειραμάτων του 20ου αιώνα αν ειδωθούν μονάχα σαν συνεχιστές των τελευταίων μεγάλων καθηκόντων των κρατών-εθνών του 19ου αιώνα, δηλαδή του εθνικισμού και του ιμπεριαλισμού. Το διακύβευμα τώρα πια είναι κάτι το εντελώς διαφορετικό και ακραίο, εφόσον πρόκειται να αναληφθεί σαν καθήκον η ίδια η τεχνητή ύπαρξη των λαών –δηλαδή, σε τελική ανάλυση, η γυμνή ζωή τους. Ως προς αυτό, οι ολοκληρωτισμοί του αιώνα μας συνιστούν πράγματι την άλλη όψη της χεγκελο-κοζεβικής ιδέας για ένα τέλος της ιστορίας: τώρα πια ο άνθρωπος έχει φτάσει στο ιστορικό του *τέλος* και δεν μένει τίποτ' άλλο από την αποπολιτικοποίηση των ανθρωπίνων κοινωνιών μέσω της άνευ όρων εκδίπλωσης του βασιλείου της *οικονομίας*, δηλαδή τη θεώρηση της ίδιας της βιολογικής ζωής σαν το ύψιστο πολιτικό καθήκον. Όμως, όταν το πολιτικό παράδειγ-

μα –όπως αληθεύει σε αμφότερες τις περιπτώσεις– γίνεται το σπίτι, τότε το δικό μας, η πιο ενδότατη γεγονότητα της ύπαρξης, κινδυνεύει να μετατραπεί σε μια μοιραία παγίδα.

Ξεκινώντας από το 1934-35, είναι ακριβώς αυτό το πρόβλημα που απασχολεί τα μαθήματα του Χάιντεγκερ στο Φράιμπουργκ. Στα μαθήματα του χειμερινού εξαμήνου προσπαθεί να σκεφτεί τη σχέση ανάμεσα στην τεχνητή κατάσταση και το ιστορικό καθήκον, ξεκινώντας από την χαιλντερλινική διαλεκτική ανάμεσα στο εθνικό ή το δικό μας (das Nationelle, das Eigene) και το ξένο (das Fremde). Ο Χάιντεγκερ αποκαλεί το δικό μας, όσον αφορά την ιστορική και υλική συνθήκη που προσδιορίζεται από έναν λαό ή ένα άτομο, das Mitgegebene, «αυτό που έχει ήδη δοθεί» και το ξένο das Aufgegebene, «το καθήκον που θα δοθεί». «Η ιστορική κλίση», γράφει, «είναι πάντοτε αυτή του μετασχηματισμού αυτού που έχει ήδη δοθεί, του εθνικού, σε ένα καθήκον που θα δοθεί, δηλαδή του ανοίγματος του χώρου στον οποίο το εθνικό μπορεί να ενεργήσει ελεύθερα στην ιστορία... Οφείλουμε να αναλάβουμε αυτό που έχει ήδη δοθεί μονάχα προκειμένου να αντιληφθούμε και να συλλάβουμε το καθήκον που θα δοθεί, δηλαδή προκειμένου να διερωτηθούμε γι' αυτό και την κατεύθυνσή του» (M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "das Rhein"*, GA, B. 29, Klostermann, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1980, σ.292-294).

Είναι τυχαίο που ο βιολόγος και ιδεολόγος ναζιστής Otmar von Verschuer στο βιβλίο του *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe* (Bechhold, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1943, σ.8), θα έγραφε σχεδόν με τα ίδια λόγια, αν και σίγουρα με μια διαφορετική οπτική, «η βιολογική κληρονομιά είναι ένα πεπρωμένο –δείχνουμε να στεκόμαστε στο ύψος αυτού του πεπρωμένου όταν θεωρούμε τη βιολογική κληρονομιά σαν ένα καθήκον που μας έχει ανατεθεί και που οφείλουμε να αναλάβουμε»; Η απορία που εκφράζεται σε αμφότερα τα κείμενα, είναι αυτή μιας βούλησης που θέλει να μετασχηματίσει τις ίδιες τις τεχνητές συνθήκες σε ένα ιστορικό καθήκον· και επ' ευκαιρία δεν πρέπει να ξεχάσουμε ότι ακριβώς αυτή η απορία ορίζει την ιστορική καταστροφή του εθνικοσοσιαλισμού, με την τρελή προσπάθειά του να καταστήσει, μέσω μια ολικής κινητοποίησης, την ίδια τη *φυσική* γενετική κληρονομιά σε *ιστορική* αποστολή του γερμανικού λαού.

Πιθανώς ο κόσμος στον οποίο ζούμε να μην έχει βγει ακόμη από αυτή την απορία. Δεν βλέπουμε ίσως γύρω μας και ανάμεσά μας ανθρώπους και λαούς χωρίς ουσία και χωρίς πλέον και ταυτότητα – ριγμένοι, μπορούμε να πούμε, ανεπανόρθωτα στην απουσία ουσίας και αεργίας– να αναζητούν παντού ψηλαφιστά μια κληρονομιά και ένα καθήκον, *μια κληρονομιά σαν καθήκον*; Μέχρι και η καθαρή και απλή αναστολή όλων των ιστορικών καθηκόντων (καθώς έχουν αναχθεί σε απλές λειτουργίες της εσωτερικής ή διεθνούς αστυνομίας) στο όνομα του θριάμβου της *οικονομίας*, αποκτά συχνά μια έμφαση σύμφωνα με την οποία η ίδια η φυσική ζωή και η ευημερία της παρουσιάζονται σήμερα σαν το έσχατο ιστορικό καθήκον της ανθρωπότητας.

Σε ένα σημαντικό εδάφιο στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1097 b, 22 sq) ο Αριστοτέλης διερωτάται σε ένα συγκεκριμένο σημείο αν υπάρχει ένα *έργον*, ένα ον-σε-πράξη και ένα έργο ίδιον του ανθρώπου, ή αν αυτός δεν είναι ουσιαστικά ένα *αργός*, χωρίς έργο, άεργος: «Όπως για τον αυλητή και τον γλύπτη και κάθε τεχνίτη και γενικά για όλους εκείνους που επιτελούν ένα έργο (*έργον*) και εκτελούν μια δραστηριότητα (*πράξις*), το αγαθό (*τ' αγαθόν*) και το καλό (*εύ*) υπάρχουν στο έργο που επιτελούν, το ίδιο θα έπρεπε να ισχύει και για τον άνθρωπο, αν βεβαίως αυτός έχει κάποιο έργο να επιτελέσει. Τι συμβαίνει λοιπόν; Ο ξυλουργός και ο υποδηματοποιός έχουν κάποιο έργο να επιτελέσουν και κάποιες δραστηριότητες να υλοποιήσουν, ενώ ο άνθρωπος δεν έχει τίποτα και είναι πλασμένος να μένει άπραγος (*αργός*);

Η πολιτική είναι αυτό που ανταποκρίνεται στην ουσιαστική αεργία των ανθρώπων, στο ριζικά χωρίς έργο είναι των ανθρώπινων κοινοτήτων. Υπάρχει πολιτική γιατί ο άνθρωπος είναι ένα ον *αργό*, που δεν ορίζεται από την οποιαδήποτε δραστηριότητά του, δηλαδή είναι ένα ον καθαρής δύναμης, που καμιά ταυτότητα και καμιά κλίση δεν μπορούν να το εξαντλήσουν (αυτό είναι το αυθεντικό νόημα του αβεροϊσμού, που συνδέει την πολιτική κλίση του ανθρώπου με την εν δυνάμει νόηση). Με ποιον τρόπο αυτή η *αργία*, αυτή η ουσιαστική αεργία και δυναμικότητα θα μπορούσαν να αναληφθούν χωρίς να καταστούν ένα ιστορικό καθήκον, με ποιον τρόπο, δηλαδή, η πολιτική δεν θα μπορούσε να είναι τίποτ' άλλο παρά η έκθεση της απουσίας έργου εκ μέρους του ανθρώπου και σχεδόν της δημιουργικής αδιαφορίας του για κάθε καθήκον και μονάχα με αυτή την έννοια να μένει παντελώς αφοσιωμένη στην επίτευξη της ευτυχίας –ιδού πώς,

μέσω και πέρα από την πλανητική κυριαρχία της *οικονομίας* της γυμνής ζωής, συγκροτείται το θέμα της πολιτικής που έρχεται.■

Πρόλογος*
(1990)

Αυτό το άρθρο εμφανίστηκε στο «Esprit», περιοδικό του προοδευτικού καθολικισμού της πρωτοπορίας το 1934, σχεδόν την επαύριο της ανάρρησης του Χίτλερ στην εξουσία.

Το άρθρο εκκινεί από την πεποίθηση ότι η ρίζα της αιματηρής βαρβαρότητας του εθνικοσοσιαλισμού δεν βρίσκεται σε κάποια τυχαία ανωμαλία του ανθρώπινου λόγου ούτε σε κάποια απροσδόκητη ιδεολογική παρεξήγηση. Σε αυτό το άρθρο υπάρχει η πεποίθηση ότι μια τέτοια ρίζα ανήκει σε μια ουσιαστική πιθανότητα ύπαρξης του *στοιχειώδους κακού*, στο οποίο μπορεί να οδηγήσει κάθε ορθή λογική και έναντι του οποίου η δυτική φιλοσοφία ποτέ δεν εξασφαλίστηκε επαρκώς. *Μια πιθανότητα που εγγράφεται στην ίδια την οντολογία του είναι που ασχολείται με το είναι –του είναι «dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht» σύμφωνα με τη χαϊντεγκεριανή έκφραση.* Πιθανότητα που απειλεί ακόμη το υποκείμενο που συσχετίζεται με το είναι που συγκεντρώνεται και κυριαρχεί (l'être-à-rassembler et à-dominer), αυτό το περίφημο υποκείμενο του υπερβατικού ιδεαλισμού που πριν απ' όλα θέλει και πιστεύει ότι είναι ελεύθερο. Πρέπει να διερωτηθούμε κατά πόσο ο φιλελευθερισμός αρκεί προκειμένου να υπάρξει μια αυθεντική αξιοπρέπεια του ανθρώπινου υποκειμένου. Το υποκείμενο μπορεί να φτάσει στην ανθρώπινη συνθήκη αν δεν αναλάβει την ευθύνη για τον άλλο άνθρωπο, αν δεν προχωρήσει δηλαδή σε μια επιλογή που θα το ανυψώσει σε αυτό το επίπεδο; Επιλογή που προέρχεται από έναν θεό –ή τον Θεό– τον οποίο βλέπει στο *πρόσωπο* του άλλου ανθρώπου, του κοντινού του, τον αυθεντικό «τόπο» της Αποκάλυψης.

Εμμανουήλ Λεβινάς

*Το ανωτέρω κείμενο δημοσιεύτηκε σαν προλογικό σημείωμα επ' ευκαιρία της αγγλικής μετάφρασης του *Quelques réflexions sur la philo-*

sophie de l'hitlérisme, με επιμέλεια του Arnold J. Davidson στο περιοδικό «Critical Inquiry», φθινόπωρο 1990, τομ. 17, νο Ι, σ.63.

Μερικές σκέψεις για τη φιλοσοφία του χιτλερισμού (1934)

Η φιλοσοφία του Χίτλερ είναι υποτυπώδης. Αλλά οι πρωτόγονες δυνάμεις που τη διαπερνούν, οδηγούν στην έκρηξη μιας άθλιας φρασεολογίας, με την ώθηση μιας στοιχειώδους δύναμης. Ξυπνούν τη μυστική νοσταλγία της γερμανικής ψυχής. Πολύ πέρα από μια επιδημία ή μια τρέλα, ο χιτλερισμός είναι η αφύπνιση των στοιχειωδών συναισθημάτων.

Αλλά τότε, αν και τρομακτικά επικίνδυνος, γίνεται φιλοσοφικά ενδιαφέρων. Αφού τα στοιχειώδη συναισθήματα περικλείουν μια φιλοσοφία˙ εκφράζουν την πρώτη στάση μιας ψυχής η οποία βρίσκεται ενώπιον του συνόλου της πραγματικότητας και της μοίρας της. Προκαθορίζουν ή προεικονίζουν την έννοια της περιπέτειάς της στον κόσμο.

Έτσι η φιλοσοφία του χιτλερισμού υπερβαίνει τη φιλοσοφία των χιτλερικών. Αμφισβητεί τις ίδιες τις αρχές ενός πολιτισμού. Η σύγκρουση δεν είναι μονάχα ανάμεσα στον φιλελευθερισμό και τον χιτλερισμό. Απειλείται ο ίδιος ο χριστιανισμός, παρά τις προφυλάξεις ή τα κονκορδάτα που συνήψαν οι χριστιανικές Εκκλησίες με την άφιξη του καθεστώτος.

Ωστόσο δεν αρκεί να διακρίνουμε, όπως κάποιοι δημοσιογράφοι, τον χριστιανικό οικουμενισμό από τον ρατσιστικό σεχταρισμό: μια λογική αντίθεση δεν μπορεί να κρίνει ένα συγκεκριμένο συμβάν. Η σημασία της λογικής αντίθεσης ανάμεσα σε δύο ρεύματα ιδεών δεν εμφανίζεται στην πληρότητά της αν δεν οδηγεί στην πηγή, στη διαίσθηση, στην αρχική απόφαση που τα καθιστούν δυνατά. Είναι με αυτό το πνεύμα που θα παρουσιάσουμε εδώ μερικές σκέψεις.

I

Οι πολιτικές ελευθερίες δεν εξαντλούν το περιεχόμενο του πνεύματος της ελευθερίας το οποίο, για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, σημαίνει μια ιδέα για την ανθρώπινη μοίρα. Είναι μια αίσθηση της άνευ όρων ελευθερίας του ανθρώπου απέναντι στον κόσμο και των δυνατοτήτων που ενέχει η δράση του. Ο άνθρωπος ανανεώνεται αενάως απέναντι στο Σύμπαν. Μιλώντας με απόλυτους όρους, δεν έχει ιστορία.

Αυτό συμβαίνει γιατί η ιστορία είναι ο πιο βαθύς περιορισμός, ο θεμελιώδης περιορισμός. Ο χρόνος, συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης, είναι προπάντων η συνθήκη του ανεπανόρθωτου. Το τετελεσμένο γεγονός, παρασυρμένο από ένα παρόν που υπήρξε, διαφεύγει για πάντα από τον άνθρωπο, ωστόσο βαραίνει στη μοίρα του. Πίσω από τη μελαγχολία για την αιώνια ροή των πραγμάτων, για το απατηλό παρόν του Ηράκλειτου, υπάρχει η τραγωδία της μη μετάθεσης ενός ανεξάλειπτου παρελθόντος, που καταδικάζει την πρωτοβουλία να μην είναι τίποτ' άλλο από μια συνέχεια. Η πραγματική ελευθερία, η πραγματική αρχή, απαιτούν ένα πραγματικό παρόν το οποίο, πάντοτε στο αποκορύφωμα μιας μοίρας, ξαναρχίζει αενάως.

Ο εβραϊσμός κομίζει αυτό το μεγαλειώδες μήνυμα. Η τύψη –επώδυνη έκφραση της ριζικής αδυναμίας να προστατευθούμε από το ανεπανόρθωτο– αναγγέλλει τη μετάνοια, γεννήτορα της συγχώρεσης που λυτρώνει. Ο άνθρωπος ανακαλύπτει στο παρόν αυτό που μεταμορφώνει και αφανίζει το παρελθόν. Ο χρόνος χάνει την ίδια του τη μη αντιστρεψιμότητα. Γέρνει εξασθενημένος στα πόδια του ανθρώπου, σαν ένα τραυματισμένο κτήνος. Και αυτό τον απελευθερώνει.

Το καυτό συναίσθημα της φυσικής αδυναμίας του ανθρώπου απέναντι στον χρόνο συνιστά όλη την τραγικότητα της ελληνικής *Μοίρας*, όλη την οξύτητα της ιδέας της αμαρτίας και όλο το μεγαλείο της εξέγερσης του χριστιανισμού. Στους Ατρείδες, που παλεύουν πνιγμένοι σε ένα ξένο και κτηνώδες παρελθόν

όπως μια κατάρα, ο χριστιανισμός αντιπαραθέτει ένα μυστικό δράμα. Ο Σταυρός απελευθερώνει· και μέσω της Ευχαριστίας, που θριαμβεύει επί του χρόνου, αυτή η απελευθέρωση γίνεται καθημερινό γεγονός. Η σωτηρία που ο χριστιανισμός θέλει να φέρει, αξίζει αν ειδωθεί σαν η επαγγελία του ξαναρχινίσματος του οριστικού που περατώνεται καθώς διατρέχει τις στιγμές, του ξεπεράσματος της απόλυτης αντίθεσης ενός παρελθόντος υποταγμένου στο παρόν, ενός παρελθόντος πάντοτε αιτιώδους, πάντοτε εν αμφιβολία.

Με αυτόν τον τρόπο κηρύττει την ελευθερία, την καθιστά δυνατή σε όλο της το εύρος. Όχι μόνο η επιλογή της μοίρας είναι ελεύθερη. Η αναληφθείσα επιλογή δεν συνιστά εμπόδιο. Ο άνθρωπος διατηρεί τη δυνατότητα –υπερφυσική σαφώς, αλλά σημαντική και συγκεκριμένη– να λύσει το συμβόλαιο στο οποίο έχει ελεύθερα δεσμευτεί. Μπορεί να επανακτήσει ανά πάσα στιγμή τη γυμνότητα των πρώτων ημερών της δημιουργίας. Αυτή η επανάκτηση δεν είναι εύκολη. Μπορεί να αποτύχει. Δεν είναι αποτέλεσμα της ιδιότροπης απόφασης μιας βούλησης ευρισκόμενης σε έναν κόσμο αυθαίρετο. Αλλά η υπερβολή της απαιτούμενης προσπάθειας ισοδυναμεί με τη σοβαρότητα του εμποδίου και υπογραμμίζει την αυθεντικότητα της νέας επαγγελλόμενης και πραγματωμένης τάξης, που θριαμβεύει ανοίγοντας μια σχισμή στα βάθη της φυσικής ύπαρξης.

Αυτή η απέραντη ελευθερία σε σχέση με οποιονδήποτε δεσμό, για την οποία, εν κατακλείδι, κανείς δεσμός δεν είναι οριστικός, βρίσκεται στη βάση της χριστιανικής ιδέας για την ψυχή. Για να παραμείνει μια πραγματικότητα στον μέγιστο βαθμό συγκεκριμένη, ώστε να εκφράζει το έσχατο θεμέλιο του ατόμου, πρέπει να έχει την αυστηρή καθαρότητα μιας υπερβατικής λαχτάρας. Μέσω των μεταβολών στην πραγματική ιστορία του κόσμου, η δύναμη της ανανέωσης χαρίζεται στην ψυχή όπως μια νοούμενη φύση, σαν προστασία από τις επιθέσεις ενός κόσμου στον οποίο είναι καθ' ολοκληρίαν εγκατεστημένος ο συγκεκριμένος άνθρωπος. Το παράδοξο δεν είναι παρά προ-

φανές. Η αποκοπή της ψυχής δεν είναι μια αφαίρεση, αλλά μια πραγματική και θετική δύναμη διαχωρισμού, αφαιρετικότητας. Η ίση αγνότητα όλων των ψυχών, ανεξαρτήτως της υλικής ή κοινωνικής κατάστασης των ατόμων, δεν προέρχεται από μια θεωρία που υποστηρίζει, συνυπολογίζοντας τις ατομικές διαφορές, την ομοιότητα της «ψυχολογικής συγκρότησης». Οφείλεται στη δεδομένη δύναμη της ψυχής να απελευθερωθεί από *αυτό που υπήρξε*, από όλα αυτά στα οποία έχει εμπλακεί, από όλα αυτά με τα οποία έχει ασχοληθεί –προκειμένου να βρει την πρώτη της παρθενία.

Αν και ο φιλελευθερισμός των τελευταίων αιώνων αποφεύγει τη δραματική όψη αυτής της απελευθέρωσης, διατηρεί ένα ουσιαστικό στοιχείο με τη μορφή της υπέρτατης ελευθερίας του λόγου. Ολόκληρη η φιλοσοφική και πολιτική σκέψη των μοντέρνων καιρών τείνει να ανυψώσει το ανθρώπινο πνεύμα σε ένα ανώτερο επίπεδο από την πραγματικότητα, ανοίγοντας μια άβυσσο ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο. Καθιστώντας αδύνατη την εφαρμογή των κατηγοριών του φυσικού κόσμου στην πνευματικότητα του κόσμου, θέτει το έσχατο θεμέλιο του πνεύματος πέρα από τον κτηνώδη κόσμο και την αμείλικτη ιστορία της συγκεκριμένης ύπαρξης. Αντικαθιστά τον σκοτεινό κόσμο της κοινής αντίληψης με τον ανακατασκευασμένο κόσμο της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, διαποτισμένο από τον λόγο και υποκείμενο στον λόγο. Στη θέση της απελευθέρωσης μέσω της χάριτος υπάρχει η αυτονομία, την οποία όμως διαπερνά το ιουδαϊκό-χριστιανικό leit-motiv της ελευθερίας.

Οι γάλλοι συγγραφείς του XVIII αιώνα, προάγγελοι της δημοκρατικής ιδεολογίας της Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, παρά τον υλισμό τους, εξέφρασαν τη συναίσθηση ενός λόγου που εξόρκιζε τη φυσική, ψυχολογική και κοινωνική ύλη. Το φως του λόγου αρκεί για να διαλύσει τις σκιές του παράλογου. Τι μένει από τον υλισμό όταν η ύλη είναι η ζύμη του λόγου;

Ο άνθρωπος του φιλελεύθερου (liberalist) κόσμου δεν επιλέγει τη μοίρα του υπό το βάρος μιας Ιστορίας. Δεν αναγνωρίζει τις δυνατότητές του σαν τις ανήσυχες δυνάμεις που ριγούν μέσα του και τον κατευθύνουν ήδη προς ένα καθορισμένο μονοπάτι. Γι' αυτόν υπάρχουν μόνο λογικές πιθανότητες που προσφέρει ένας γαλήνιος λόγος, καθιστάμενος ικανός να επιλέξει ενώ κρατά αενάως τις αποστάσεις του.

II

Ο μαρξισμός, για πρώτη φορά στη δυτική ιστορία, αμφισβητεί αυτή την αντίληψη για τον άνθρωπο.

Το ανθρώπινο πνεύμα δεν του φαίνεται πλέον σαν η καθαρή ελευθερία, σαν η ψυχή που ταλαντεύεται πάνω από κάθε δέσμευση: δεν είναι πια ο καθαρός λόγος που ανήκει στο βασίλειο των σκοπών. Υπόκειται στις υλικές ανάγκες. Όμως χάρη σε μια ύλη και μια κοινωνία που έχουν πάψει να υπακούουν στη μαγική μπαγκέτα του λόγου, η συγκεκριμένη και υποταγμένη ύπαρξή του έχει μεγαλύτερη σημασία, μεγαλύτερη βαρύτητα από μια αδύναμη ορθολογικότητα. Ο αγώνας, που προϋπάρχει της ευφυίας, του επιβάλλει αποφάσεις που δεν θα έπαιρνε ποτέ. «Το είναι καθορίζει τη συνείδηση». Η επιστήμη, η ηθική, η αισθητική, δεν είναι πλέον ηθική, επιστήμη, αισθητική καθαυτές, αλλά εκφράζουν σε κάθε στιγμή τη θεμελιώδη αντίθεση του μπουρζουάδικου και του προλεταριακού πολιτισμού.

Το πνεύμα της παραδοσιακής αντίληψης χάνει εκείνη τη δύναμη να λύει όλους τους δεσμούς, που ήταν ανέκαθεν πολύ ισχυρή. Συγκρούεται με όλες εκείνες τις πέτρες που αυτή η ίδια αντίληψη δεν είχε καταφέρει ποτέ να κουνήσει. Η απόλυτη ελευθερία, εκείνη που κάνει θαύματα, μπαίνει στην άκρη, για πρώτη φορά, από τη συγκρότηση του πνεύματος. Αφού ο μαρξισμός δεν αντιτίθεται μονάχα στον χριστιανισμό, αλλά σε κάθε ιδεαλιστικό φιλελευθερισμό για τον οποίο «το είναι δεν κα-

θορίζει τη συνείδηση» αλλά η συνείδηση ή ο λόγος καθορίζουν το είναι.

Γι' αυτό, ο μαρξισμός διαρρηγνύει την ευρωπαϊκή κουλτούρα ή, τουλάχιστον, θρυμματίζει την αρμονική καμπύλη της ανάπτυξής της.

III

Ωστόσο, αυτή η ρήξη με τον φιλελευθερισμό δεν είναι οριστική. Ο μαρξισμός έχει συνείδηση ότι συνεχίζει, κατά μία έννοια, τις παραδόσεις του 1789 και ο ιακωβινισμός μοιάζει να εμπνέει σε μεγάλο βαθμό τους μαρξιστές επαναστάτες. Όμως το βασικό ζήτημα είναι πως αν η θεμελιώδης ενόραση του μαρξισμού συνίσταται στο ότι έχει καλλιεργήσει το πνεύμα της αναπόφευκτης σχέσης με μια καθορισμένη κατάσταση, αυτή η σύνδεση δεν έχει τίποτα το ριζοσπαστικό. Η ατομική συνείδηση που έχει καθοριστεί από το είναι δεν είναι τόσο αδύναμη ώστε να μη διατηρεί –τουλάχιστον για λόγους αρχής– τη δύναμή της να σπάει το κοινωνικό μάγεμα, που τότε θα εμφανίζεται ξένο ως προς το είναι της. Το να συνειδητοποιείς την κοινωνική σου κατάσταση σημαίνει, για τον ίδιο τον Μαρξ, ότι απελευθερώνεσαι από τον φαταλισμό που αυτή συνεπάγεται.

Μια αντίληψη πραγματικά αντίθετη με την ευρωπαϊκή ιδέα για τον άνθρωπο είναι δυνατή μονάχα αν η κατάσταση στην οποία είναι καθηλωμένος (rive) ο άνθρωπος, δεν προστίθεται σε αυτόν, αλλά συνιστά το ίδιο το θεμέλιο του είναι του. Μια παράδοξη απαίτηση, που η εμπειρία του ίδιου μας του σώματος φαίνεται να ικανοποιεί.

Τι σημαίνει σύμφωνα με την παραδοσιακή ερμηνεία το γεγονός ότι έχουμε ένα σώμα; Σημαίνει ότι το σηκώνουμε όπως ένα αντικείμενο του εξωτερικού κόσμου. Το σώμα βαραίνει τον Σωκράτη όπως οι αλυσίδες που κρατούν τον φιλόσοφο στη φυλακή της Αθήνας˙ τον περικλείει όπως ο τάφος για τον οποίο προορίζεται. Το σώμα είναι το εμπόδιο. Ανακόπτοντας

την ελεύθερη πτήση του πνεύματος, το επαναφέρει στις επίγειες συνθήκες, αλλά, όπως κάθε εμπόδιο, είναι κάτι που πρέπει να ξεπεραστεί.

Είναι το συναίσθημα της αιώνιας ξενότητας του σώματος σε σχέση με εμάς τους ίδιους που τροφοδότησε τόσο τον χριστιανισμό όσο και τον μοντέρνο φιλελευθερισμό. Αυτός αντιστάθηκε σε όλους τους μετασχηματισμούς της ηθικής, παρά την παρακμή του ασκητικού ιδεώδους που ξεκίνησε από την Αναγέννηση. Αν οι υλιστές μπερδεύουν το εγώ με το σώμα, αυτό συνέβη με τίμημα την καθαρή και απλή άρνηση του πνεύματος. Αυτοί έθεταν το σώμα στο περιβάλλον της φύσης, χωρίς να αναγνωρίζουν μια σειρά εξαιρέσεων που υπάρχουν στο Σύμπαν.

Λοιπόν, το σώμα δεν είναι μονάχα ο αιώνιος ξένος. Η κλασική ερμηνεία εξορίζει σε ένα κατώτερο επίπεδο και θεωρεί σαν μια παγίδα την οποία πρέπει να ξεπεράσουμε εκείνη την αίσθηση ταυτότητας ανάμεσα στο σώμα μας και εμάς τους ίδιους, που κάποιες συνθήκες την καθιστούν ιδιαιτέρως οξεία. Το σώμα δεν είναι μονάχα ότι πιο κοντινό ή πιο οικείο μας στη σχέση που έχουμε με τον υπόλοιπο κόσμο, δεν καθορίζει μονάχα την ψυχολογική μας ζωή, την ιδιοσυγκρασία και τη δραστηριότητά μας. Πέρα από αυτές τις κοινότυπες διαπιστώσεις, υπάρχει η συναίσθηση της ταυτότητας. Δεν επιβεβαιωνόμαστε μέσω αυτής της μοναδικής θερμότητας του σώματός μας, πολύ πριν η πλήρης ανάπτυξη του Εγώ επιδιώξει τον διαχωρισμό μας; Και δεν ανθίστανται ίσως σε κάθε δοκιμασία εκείνοι οι δεσμοί τους οποίους, πολύ πριν εμφανιστεί η ευφυΐα, έχει παγιώσει το αίμα; Σε ένα επικίνδυνο αθλητικό εγχείρημα, σε μια άσκηση κατά την οποία οι κινήσεις απαιτούν μια τελειότητα σχεδόν τόσο αφηρημένη όσο μια ανάσα από τον θάνατο, κάθε δυισμός ανάμεσα στο εγώ και στο σώμα πρέπει να εξαφανιστεί. Και στην αδιέξοδη κατάσταση του φυσικού πόνου, ο άρρωστος δεν βιώνει ίσως την αδιαχώριστη απλότητα του ίδιου του

του είναι, καθώς στριφογυρίζει στο κρεβάτι του χωρίς να βρίσκει ειρήνη;

Θα λέγαμε ότι η ανάλυση αποκαλύπτει στον πόνο της αντίθεσης του πνεύματος σε αυτόν τον πόνο μια εξέγερση, μια άρνηση να σταματήσει και κατά συνέπεια μια προσπάθεια να τον ξεπεράσει –όμως αυτή η προσπάθεια δεν χαρακτηρίζεται πάντοτε σαν απελπισμένη; Το εξεγερτικό πνεύμα δεν παραμένει, αναπόφευκτα, στον πόνο; Και δεν είναι σε αυτή την απελπισία που συνιστά το θεμέλιο του ίδιου του πόνου;

Δίπλα στην ερμηνεία που δίνει η παραδοσιακή σκέψη της Δύσης, η οποία αποκαλεί αυτά τα δεδομένα κτηνώδη και χυδαία και προσπαθεί να τα αμβλύνει, μπορεί να υπάρξει η συναίσθηση της αμείωτης αυθεντικότητάς τους, η επιθυμία να διατηρηθεί η αγνότητά τους. Αποδίδεται στον φυσικό πόνο μια απόλυτη θέση.

Το σώμα δεν είναι μονάχα ένα ευτυχές ή δυστυχές ατύχημα, που μας φέρνει σε επαφή με τον αμείλικτο κόσμο της ύλης –*η συνάφειά του με το Εγώ έχει μια αξία καθαυτή*. Είναι μία συνάφεια από την οποία *δεν μπορεί να διαφύγει* και καμία μεταφορά δεν μπορεί να το μπερδέψει με την παρουσία ενός εξωτερικού αντικειμένου: είναι μια ένωση την τραγική γεύση της οποίας για την οριστικότητά της τίποτα δεν μπορεί να αλλάξει.

Μια τέτοια συναίσθηση της ταυτότητας ανάμεσα στο εγώ και το σώμα –που, εννοείται, δεν έχει τίποτα κοινό με τον χυδαίο υλισμό– δεν θα επιτρέψει συνεπώς ποτέ, σε όποιον θα ξεκινούσε από αυτή, να ξαναβρεί στο βάθος αυτής της ενότητας τη δυαδικότητα ενός ελεύθερου πνεύματος που παλεύει εναντίον του σώματος στο οποίο είναι αλυσοδεμένο. Γι' αυτόν, αντιθέτως, είναι σε αυτή την αλυσόδεση στο σώμα που συνίσταται ολόκληρη η ουσία του πνεύματος. Το να το διαχωρίσεις από τις συγκεκριμένες μορφές στις οποίες έχει ήδη εμπλακεί, σημαίνει να προδώσεις την αυθεντικότητα της ίδιας της συναίσθησης από την οποία έχει δεχτεί να ξεκινά.

Η σημασία που αποδίδεται στη συναίσθηση του σώματος, την οποία το δυτικό πνεύμα δεν θέλησε ποτέ να αποδεχτεί, βρίσκεται στη βάση μιας νέας αντίληψης για τον άνθρωπο. Το βιολογικό, με όλο το μοιραίο που συνεπάγεται, γίνεται κάτι περισσότερο από ένα *αντικείμενο* της πνευματικής ζωής, γίνεται η ίδια της η καρδιά. Η μυστηριώδης φωνή του αίματος, οι εκκλήσεις στην κληρονομικότητα και στο παρελθόν του οποίου το σώμα είναι ο αινιγματικός φορέας, χάνουν τη φύση τους σαν προβλήματα υποκείμενα στη λύση ενός Εγώ βασικά ελεύθερου. Το Εγώ δεν διαθέτει, για να τα λύσει, παρά την ίδια την άγνοια γι' αυτά τα προβλήματα. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο συγκροτείται. Η ουσία του ανθρώπου δεν βρίσκεται πλέον στην ελευθερία, αλλά σε ένα είδος αλυσόδεσης. Το να είμαστε πραγματικά εμείς οι ίδιοι, δεν σημαίνει να εγερθούμε απέναντι στις τυχαιότητες, πάντοτε ξένες σε σχέση με την ελευθερία του Εγώ: αλλά, αντιθέτως, να συνειδητοποιήσουμε την αρχική, αναπόφευκτη, μοναδική αλυσόδεση του σώματός μας· σημαίνει, προπάντων, αποδοχή αυτής της αλυσόδεσης.

Κατά συνέπεια, κάθε κοινωνική δομή που αναγγέλλει μια απελευθέρωση από το σώμα και δεν το εμπλέκει, καθίσταται ύποπτη σαν μια απάρνηση, μια προδοσία. Οι μορφές της μοντέρνας κοινωνίας που έχουν θεμελιωθεί στη συμφωνία των ελεύθερων βουλήσεων, εμφανίζονται όχι μονάχα εύθραυστες και ασταθείς, αλλά ψευδείς και απατηλές. Η αφομοίωση των πνευμάτων χάνει το μεγαλείο του θριάμβου του πνεύματος επί του σώματος. Γίνεται το έργο μιας παραποίησης. Από αυτή τη συγκεκριμενοποίηση του πνεύματος προκύπτει αμέσως μια κοινωνία με βάση το ίδιο αίμα. Και τότε, αν η φυλή δεν υπάρχει, πρέπει να την εφεύρουμε!

Αυτό το ιδανικό για τον άνθρωπο και την κοινωνία συνοδεύεται από ένα νέο ιδανικό για τη σκέψη και την αλήθεια.

Αυτό που χαρακτηρίζει τη δομή της σκέψης και της αλήθειας στον δυτικό κόσμο –το έχουμε επισημάνει– είναι η απόσταση που χωρίζει αρχικά τον άνθρωπο από τον κόσμο των

ιδεών στον οποίο θα επιλέξει την αλήθεια του. Αυτός είναι ελεύθερος απέναντι σε αυτόν τον κόσμο. Είναι ελεύθερος σε σημείο που μπορεί και να μην καλύψει αυτήν την απόσταση, να κάνει την επιλογή του. Ο σκεπτικισμός είναι μια θεμελιώδης δυνατότητα του δυτικού πνεύματος. Αλλά μόλις εκμηδενιστεί η απόσταση και γίνει αντιληπτή η αλήθεια, είναι σαφές ότι ο άνθρωπος δεν κάνει χωρίς την ελευθερία του. Μπορεί να αλλάξει γνώμη και να επιστρέψει στην επιλογή του. Η κατάφαση επωάζει ήδη τη μελλοντική άρνηση. Αυτή η ελευθερία συνιστά όλη την αξιοπρέπεια της σκέψης, αλλά κρύβει και έναν κίνδυνο. Στο μεσοδιάστημα που χωρίζει τον άνθρωπο από την ιδέα, υπεισέρχεται το ψέμα.

Η σκέψη γίνεται παιχνίδι. Όντας ελεύθερος ο άνθρωπος είναι ικανοποιημένος και δεν διακινδυνεύει να αποδεχτεί άπαξ δια παντός καμία αλήθεια. Μεταμορφώνει τη δύναμή του να αμφιβάλλει σε έλλειψη πίστης. Το να μη συνδέεται με μια αλήθεια γίνεται γι' αυτόν ίδιο με το να μη θέλει να ενεχυριάσει την προσωπικότητά του στη δημιουργία πνευματικών αξιών. Η ειλικρίνεια, που έχει καταστεί αδύνατη, θέτει τέλος σε κάθε ηρωισμό. Ο πολιτισμός δέχεται την εισβολή από όλα αυτά που δεν είναι αυθεντικά, από υποκατάστατα που υπηρετούν τα συμφέροντα και τη μόδα.

Είναι σε μια κοινωνία που χάνει τη ζωντανή επαφή της με το πραγματικό της ιδανικό για την ελευθερία προκειμένου να αποδεχτεί εκφυλιστικές μορφές και η οποία, χωρίς να βλέπει την προσπάθεια την οποία απαιτεί αυτό το ιδανικό, τέρπεται προπάντων από εμπορεύματα τα οποία εγκρίνει –είναι σε μια κοινωνία υπό αυτές τις συνθήκες που το γερμανικό ιδανικό για τον άνθρωπο εμφανίζεται σαν μια υπόσχεση ειλικρίνειας και αυθεντικότητας. Ο άνθρωπος δεν βρίσκεται πλέον ενώπιον ενός κόσμου ιδεών όπου μπορεί να επιλέξει, με μια απόφαση υπέρτερη του ελεύθερου λόγου του, την αλήθειά του –αυτός είναι ήδη συνδεδεμένος με κάποιες από αυτές τις αλήθειες, όπως είναι συνδεδεμένος από τη στιγμή της γέννησής του με όλους

εκείνους που έχουν το ίδιο αίμα με αυτόν. Δεν μπορεί πλέον να παίζει με την ιδέα γιατί –εκπορευόμενη από το συγκεκριμένο του είναι, προσκολλημένη στη σάρκα και το αίμα του– αυτή συντηρεί τη διευθέτηση.

Όντας αλυσοδεμένος στο σώμα του, ο άνθρωπος αρνείται τη δύναμη να ξεφύγει από τον ίδιο του τον εαυτό. Η αλήθεια, γι' αυτόν, δεν είναι πλέον η ενατένιση ενός ξένου θεάματος –αυτή συνίσταται σε ένα δράμα στο οποίο ο ίδιος ο άνθρωπος είναι ο ηθοποιός. Είναι κάτω από το βάρος ολόκληρης της ύπαρξής του –που συνεπάγεται δεδομένα στα οποία δεν μπορεί πλέον να επιστρέψει– που ο άνθρωπος θα εκφέρει το ναι ή το όχι του.

Αλλά σε τι υποχρεώνει αυτή η ειλικρίνεια; Κάθε ορθολογική αφομοίωση ή μυστηριώδη κοινότητα ανάμεσα σε πνεύματα που δεν θεμελιώνονται σε μια κοινότητα αίματος, καθίστανται ύποπτες. Ωστόσο, ο νέος τύπος της αλήθειας δεν θα πρέπει να απαρνείται την τυπική φύση της όπως και την οικουμενικότητά της. Η αλήθεια μπορεί πολύ εύκολα να είναι η *δική μου* αλήθεια, με την πιο ισχυρή έννοια αυτής της κτητικής αντωνυμίας – όμως αυτή πρέπει να σκοπεύει στη δημιουργία ενός νέου κόσμου. Ο Ζαρατούστρα δεν ικανοποιείται με τη μεταμόρφωσή του, κατεβαίνει από το βουνό του κουβαλώντας ένα ευαγγέλιο. Πώς συμβιβάζεται η οικουμενικότητα με τον ρατσισμό; Μέσα από –και αυτό υπάρχει στη λογική από την οποία ξεκινά να εμπνέεται ο ρατσισμός– μια θεμελιακή τροποποίηση της ίδιας της ιδέας της οικουμενικότητας. *Αυτή πρέπει να παραχωρήσει τη θέση της στην ιδέα της επέκτασης*, γιατί η επέκταση μιας ισχύος παρουσιάζει εντελώς άλλη δομή από τη διάδοση μιας ιδέας.

Η ιδέα που διαδίδεται, ουσιαστικά αποκόβεται από την αφετηρία της. Παρά τον μοναδικό τόνο που της έδωσε ο δημιουργός της, αυτή γίνεται κοινή κληρονομιά. Είναι κατ' ουσία ανώνυμη. Ανήκει τόσο σε αυτόν που την αποδέχεται όσο και σε αυτόν που την προτείνει. Η διάδοση μιας ιδέας δημιουργεί έτσι μια κοινότητα «δασκάλων» (maîtres) –είναι μια διαδικασία εξομοίωσης. Ο προσηλυτισμός ή η πειθώ είναι μια δημιουργία

ομοίων. Η οικουμενικότητα μιας διευθέτησης στη δυτική κοινωνία αντανακλά πάντοτε αυτή την οικουμενικότητα της αλήθειας.

Αντιθέτως η ισχύς χαρακτηρίζεται από έναν άλλο τύπο διάδοσης. Όποιος την ασκεί δεν διαχωρίζεται. Η ισχύς δεν διασπείρεται ανάμεσα σε εκείνους που την υφίστανται. Ταυτίζεται με την προσωπικότητα ή την κοινωνία που την ασκούν, αυξάνει μέσα από την υποταγή όλων των υπολοίπων. Εδώ η οικουμενική διευθέτηση δεν συμβαίνει πλέον σαν προσθήκη της ιδεολογικής επέκτασης –είναι αυτή η ίδια η επέκταση που συγκροτεί την ενότητα ενός κόσμου αφεντικών (maîtres) και σκλάβων. Η θέληση για τη νιτσεϊκή δύναμη που η μοντέρνα Γερμανία ξαναβρίσκει και δοξάζει, δεν είναι μονάχα ένα νέο ιδανικό, είναι ένα ιδανικό που κομίζει την ίδια στιγμή τη δική της μορφή οικουμενικοποίησης: τον πόλεμο, την κατάκτηση.

Ξαναβρίσκουμε εδώ πασίγνωστες αλήθειες. Προσπαθήσαμε να τις εντάξουμε σε μια θεμελιώδη αρχή. Αυτή μπορεί να συνίσταται στο γεγονός που καταφέραμε να δείξουμε, ότι δηλαδή ο ρατσισμός δεν αντιτίθεται μονάχα σε εκείνο ή το άλλο ιδιαίτερο σημείο της χριστιανικής και φιλελεύθερης κουλτούρας. Ότι εδώ δεν διακυβεύεται αυτό ή εκείνο το δόγμα της δημοκρατίας, του κοινοβουλευτισμού, του δικτατορικού καθεστώτος ή της θρησκευτικής πολιτικής. Διακυβεύεται η ίδια η ανθρωπινότητα του ανθρώπου.■

Giorgio Agamben
Σχετικά με αυτό που μπορούμε να μην κάνουμε

Ο Ντελέζ όρισε κάποτε το έργο της εξουσίας σαν αυτό που διαχωρίζει τους ανθρώπους από ότι μπορούν να κάνουν, δηλαδή από τη δύναμή τους. Οι ενεργητικές δυνάμεις εμποδίζονται στην άσκησή τους είτε επειδή στερούνται των υλικών συνθηκών που θα τις καταστήσουν δυνατές είτε επειδή μια απαγόρευση καθιστά αυτή την άσκηση αδύνατη. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις η εξουσία –και αυτή είναι η πιο καταπιεστική και κτηνώδης μορφή της– διαχωρίζει τους ανθρώπους από τη δύναμή τους και, με αυτόν τον τρόπο, τους καθιστά αδύναμους. Υπάρχει, ωστόσο, μια άλλη και πιο δόλια ενέργεια της εξουσίας, που δεν δρα άμεσα σε αυτό που μπορούν να κάνουν οι άνθρωποι –στη δύναμή τους– αλλά στην αδυναμία τους, δηλαδή σε αυτό που δεν μπορούν να κάνουν ή, καλύτερα μπορούν να μην κάνουν.

Ότι η δύναμη είναι πάντοτε εκ της συστάσεώς της και αδυναμία, ότι κάθε μπορώ να κάνω είναι πάντοτε και ένα μπορώ να μην κάνω, είναι η αποφασιστική κατάκτηση της θεωρίας της δύναμης στον Αριστοτέλη, την οποία αναπτύσσει στο βιβλίο IX στα *Μετά τα Φυσικά*. «Η αδυναμία», γράφει, «είναι η στέρηση της δύναμης. Κάθε δύναμη είναι αδυναμία του ίδιου και σε σχέση με το ίδιο [του οποίου είναι δύναμη» (Μετ / 1046α, 29-31]. «Αδυναμία» δεν σημαίνει εδώ μονάχα απουσία δύναμης, να μην μπορώ να κάνω, αλλά επίσης και κυρίως «μπορώ να μην κάνω», μπορώ να μην ασκήσω τη δύναμή μου. Και είναι ακριβώς αυτή η ιδιαίτερη αμφιθυμία κάθε δύναμης (που είναι πάντοτε δύναμη του είναι και του μη είναι, του να κάνεις και να μην κάνεις), που απεναντίας ορίζει την ανθρώπινη δύναμη. Δηλαδή ο άνθρωπος είναι το έμβιο ον το οποίο, υφιστάμενο μέσα από τη δύναμη, μπορεί να κάνει τόσο ένα πράγμα όσο και το αντίθετό του, μπορεί να κάνει και να μην κάνει. Αυτό τον εκθέτει, περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο έμβιο ον, στον κίνδυνο του σφάλματος αλλά, ταυτοχρόνως, του επιτρέπει να συσσωρεύει και να διευθύνει ελεύθερα τις ικανότητές του, να τις μετασχηματίζει σε «δεξιότητες». Εφόσον δεν είναι μονάχα ο βαθμός του τι που μπορεί να κάνει κάποιος, αλλά επίσης και προπάντων η δυνατότη-

τά του να μην το κάνει, αυτό το οποίο ορίζει την ακτίνα της δράσης του. Ενώ η φωτιά μπορεί μονάχα να κάψει και τα άλλα έμβια όντα έχουν μονάχα την ιδιαίτερη δύναμή τους, μπορούν δηλαδή να έχουν μόνο αυτή ή την άλλη συμπεριφορά εγγεγραμμένη στη βιολογική τους κλίση, ο άνθρωπος είναι το ζώο που μπορεί να έχει τη δική του αδυναμία.

Είναι σε αυτή την άλλη και πιο σκοτεινή πλευρά της δύναμης που προτιμά σήμερα να δρα η εξουσία, η οποία ορίζεται με ειρωνικό τρόπο «δημοκρατική». Αυτή χωρίζει τους ανθρώπους όχι μόνο και όχι τόσο από αυτό που μπορούν να κάνουν, αλλά κυρίως και προπάντων από αυτό που μπορούν να μην κάνουν. Χωρισμένος από την αδυναμία του, στερημένος από την εμπειρία αυτού που μπορεί να μην κάνει, ο σύγχρονος άνθρωπος θεωρείται ικανός για τα πάντα και επαναλαμβάνει εύθυμα «δεν υπάρχει πρόβλημα» και ανεύθυνα «θα γίνει», ακριβώς όταν, αντιθέτως, θα έπρεπε να αντιλαμβάνεται ότι παραδίδεται σε πρωτάκουστο βαθμό σε δυνάμεις και διαδικασίες επί των οποίων έχει χάσει κάθε έλεγχο. Έχει καταστεί τυφλός όχι απέναντι στις ικανότητές του, αλλά στις ανικανότητές του, όχι σε αυτό που μπορεί να κάνει, αλλά σε αυτό που δεν μπορεί ή μπορεί να μην κάνει.

Εξ ου η οριστική σύγχυση, στην εποχή μας, των κλίσεων και των επαγγελμάτων, των επαγγελματικών ταυτοτήτων και των κοινωνικών ρόλων, ο καθένας από τους οποίους αποπροσωποποιείται μέσω της θρασείας εμφάνισης και της αβεβαιότητας της παράστασής της. Η ιδέα ότι ο καθένας μπορεί να κάνει ή να είναι αδιακρίτως οποιοδήποτε πράγμα, η υποψία ότι όχι μόνο ο γιατρός που με εξετάζει μπορεί αύριο να είναι ένας βιντεοκαλλιτέχνης, αλλά μέχρι και ο δήμιος που με δολοφονεί μπορεί στην πραγματικότητα, όπως συνέβη στη *Δίκη* του Κάφκα, να είναι ένας τραγουδιστής, δεν είναι παρά η αντανάκλαση της γνώσης ότι οι πάντες υπόκεινται απλώς σε εκείνη την ευελιξία που σήμερα είναι η πρώτη ιδιότητα την οποία απαιτεί από τον καθένα μας η αγορά.

Τίποτα δεν μας κάνει τόσο φτωχούς και τόσο λίγο ελεύθερους όσο αυτή η αποστέρηση της δύναμης. Εκείνος που διαχωρίζεται από αυτό που μπορεί να κάνει, μπορεί, ωστόσο, ακόμη να αντισταθεί, μπορεί ακόμη να μην κάνει. Αντιθέτως εκείνος που διαχωρίζεται από την αδυναμία του, χάνει, προπάντων, την ικανότητα να αντιστέκεται. Και όπως συνήθως συμβαίνει μονάχα η καυτή γνώση αυτού που δεν μπορούμε να είμαστε είναι η εγγύηση της αλήθειας αυτού που είμαστε, έτσι είναι

μονάχα η διαυγής θεώρηση αυτού που δεν μπορούμε ή μπορούμε να μην κάνουμε που δίνει αξία στην πράξη μας.■

Το ανωτέρω κείμενο περιλαμβάνεται στο βιβλίο Nudità, *εκδόσεις* nottetempo, *2009*.

Η αφύπνιση των «στοιχειωδών συναισθημάτων», ίδιον του ναζισμού, αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο της φιλοσοφικής έρευνας: «Τα στοιχειώδη συναισθήματα περικλείουν μια φιλοσοφία˙ εκφράζουν την πρώτη στάση μιας ψυχής η οποία βρίσκεται ενώπιον του συνόλου της πραγματικότητας και της μοίρας της. Προκαθορίζουν ή προεικονίζουν την έννοια της περιπέτειάς της στον κόσμο». Ο Λεβινάς επιμένει για τη γειτνίαση μιας τέτοιας φιλοσοφίας με τις πιο προωθημένες θέσεις της σύγχρονης σκέψης, η οποία, τα χρόνια του μεσοπολέμου, απείλησε ουσιαστικά τόσο τον χριστιανικό οικουμενισμό όσο και τον ιδεαλιστικό φιλελευθερισμό, δηλαδή δύο από τις κύριες στρατηγικές που επεξεργάστηκε ο ευρωπαίος άνθρωπος προκειμένου να νιώσει ελεύθερος από την ιστορική και σωματική του τυχαιότητα. Είναι δυνατόν τα τόσο γόνιμα φιλοσοφικά κεκτημένα της νεωτερικής εποχής, που οδηγούν ακόμη και σήμερα τα μονοπάτια της σκέψης, να κρύβουν στον κόρφο τους φαινόμενα τόσο αποκλίνοντα και καταστροφικά όπως ο ναζισμός; Και με ποιους τρόπους μπορούμε να προστατευτούμε σήμερα από αυτά; Νομίζουμε ότι τόσο το κείμενο του Λεβινάς, γραμμένο λίγο μετά την άνοδο των ναζί στην εξουσία, όσο και η εισαγωγή του Αγκάμπεν, βοηθούν σημαντικά στην απάντηση αυτών των, δυστυχώς, άκρως επίκαιρων ερωτημάτων.

Η έκδοση

2 €